PIERO MARTINETTI

1933

La religione della ragione di Hermann Cohen

(*Estratto dalla* « Rivista di Filosofia » - *Anno XXIV - N. 3)*

Tip. G. BIANCARDI - LODI (Milano)

PIERO MARTINETTI

La religione della ragione di Hermann Cohen [1]

La « Religione della ragione » di H. Cohen è un libro ben singolare. La ricchezza del contenuto e la genialità delle sue analisi sono fuori questione ; ma l'ordine e la forma dell'esposizione mettono la pazienza del lettore a durissima prova. In nessun libro è tanto accentuata la preoccupazione del metodo ; ed in nessuno forse è così difficile cogliere un ordine metodico qualunque. Ciò è dovuto in parte alla cattiva composizione del libro, in cui abbondano le ripetizioni, le digressioni, le generalità e manca una linea rigorosa ; ma è dovuto anche in parte al concetto stesso del metodo trascendentale così come il Cohen lo intende. La realtà intiera, è secondo il Cohen, una realtà razionale ; quindi anche la realtà umana, la morale, la religione dovrebbero potersi ricostruire concettualmente come lo sviluppo d' un sistema razionale. Ma il nostro povero intelletto non può pretendere a tanto ; il Cohen non crede, come Hegel, in una dialettica metafisica che permetta di ricostruire, per una specie di ritmo della ragione, la realtà intiera. Egli procede piuttosto per tentativi, per « ipotesi » ; il suo metodo consiste nella proposizione di concetti che vengono ipoteticamente posti a priori come fondamentali e che nella fecondità del loro sviluppo danno la prova della loro giustezza. Nella morale e nella religione questo sviluppo è teleologicamente ordinato ; esso deve costituire nel suo insieme un sistema di concetti che, logicamente analizzati, conducano per necessità interiore alla posizione di quello che è fin da principio riconosciuto come il termine ideale della vita dell'umanità : la costituzione d' una volontà pura, cioè di una vo-

(1) HERMANN COHEN, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Iudentums,* 2te Aufl. Kauffman, Frankfurt, 1929, 629 p. (1a ed. 1919) — H. Cohen (1842-1918), fondatore di quell'indirizzo neo-kantiano che prese il nome di scuola di Marburgo, insegnò all'Università di Marburgo dal 1873 al 1912. Si veda, per la bibliografia, i suoi *Jüdische Schriften* ed. Br. Strauss (Berlin 1924).

lontà universale che confonda le volontà singole nella sua unità morale. Ma questi concetti vengono assunti senza un metodo preordinato; sono tolti dall'esperienza morale e religiosa ad arbitrio. « Proviamo a porre come fondamento il concetto del peccato dinanzi a Dio e vediamo se esso ha la virtù di produrre l'individuo come personalità » (*Religion d. Vernunft*, [2] 216). Il metodo dell'etica sta nel prendere indifferentemente dall' esperienza i suoi problemi ed i suoi concetti; ma questi debbono poi passare attraverso il crogiuolo dei suoi processi metodici (id., 277-8). Il processo del pensiero si realizza attraverso successive analisi di concetti colti al volo in un testo biblico o comunque introdotti ad arbitrio; è facile prevedere quale genere di continuità riceva il pensiero da questo lavorio. È una tela di ragno che si svolge capricciosamente nelle direzioni più imprevedute, che si distende sulla realtà come un sottile ricamo speculativo; ma che in molti punti lascia l'impressione dell'artificioso, dell'arbitrario e del falso.

Non si può negare in secondo luogo che il Cohen nutra eccessiva fiducia nella potenza ricostruttiva della ragione pura. Non è il caso di entrare qui nella delicata questione della parte che hanno l'esperienza e la ragione nella costruzione filosofica della realtà; ma è utile ricordare sempre che, se l'esperienza da sola è cieca, l'ordine formale non incarnato in una solida esperienza è vuoto. Ora il Cohen deprime eccessivamente la parte dell'esperienza; come concedergli, per esempio (*Rel. d. V.* 3-4), che il concetto dell'ebraismo debba essere costruito speculativamente e poi posto innanzi a chiarire ed interpretare i documenti letterari e storici? Questo può condurre soltanto, come in questo caso ha condotto, ad una concezione arbitraria. Il Cohen rimprovera alla filologia ed alla storia di oscurare con le loro ricerche genetiche la concatenazione ideale interiore (id., 122). Ma non dobbiamo noi invece esigere che qualunque costruzione speculativa abbia a proprio fondamento una conoscenza del dato empirico e storico più esatta e vasta che sia possibile? Nel capitolo sul messianismo il Cohen costruisce l' evoluzione religiosa ebraica come una necessità concettuale (id., 282 ss.); come se i problemi della sua genesi storica e dei suoi rapporti col parsismo e con l'ellenismo non avessero importanza. Ora quale valore possiamo noi attribuire ad una ricostruzione di que-

sto genere? Non ci dobbiamo perciò meravigliare se tante sue deduzioni danno un suono falso; si veda per esempio, l'analisi del senso del fato nella tragedia (id., 196 ss.), la deduzione del culto sacrificiale come forma liturgica di confessione della colpa (id., 229 ss.), la deduzione della preghiera (id., 431 ss.); sono costruzioni artificiose alle quali manca ogni senso profondo della realtà concreta.

Un'ulteriore difficoltà nasce dalla insufficiente coordinazione delle parti del sistema; l'estetica, in modo particolare, e la filosofia della religione sembrano piuttosto aggiunte successive che svolgimenti organici. Bisogna qui applicare al Cohen stesso quel criterio che egli applica alla comprensione storica di Kant (*Kants Theorie der Erfahrung,*[3] 3) e cercare di mettere in luce attraverso alle incoerenze apparenti o reali dei testi, l'unità della dottrina.

*
* *

Il principio fondamentale che ispira la filosofia del Cohen è quello della critica kantiana: il mondo che ci è dato nell'esperienza e nella scienza, è, sotto i suoi vari aspetti, una costruzione dello spirito collettivo, fondata su principî razionali a priori; i quali non sono verità innate, idee universali etc., ma forme costanti di attività, direzioni dello spirito, metodi trascendentali. Lo spirito umano è una coscienza culturale costruttiva esplicantesi secondo varie direzioni: pensiero, volontà, sentimento (onde la scienza, la morale, l'arte); ciò che diciamo «spirito» o «ragione» non è che l'unità delle attività costruttive della coscienza umana. La filosofia deve perciò, secondo il Cohen, essere «l'idealismo dell'autoconoscenza della ragione» (*Ethik des reinen Willens,*[2] 304), vale a dire la ricostruzione delle attività del soggetto razionale, l'analisi dei processi per mezzo dei quali esso costruisce la scienza, la morale, l'arte. Essa non è costruzione metafisica, ma ricerca metodologica; la sua domanda è semplicemente questa: quali sono i principî che è necessario porre a priori perchè siano possibili la scienza, la morale, l'arte? Per rispondere a questa domanda la filosofia della scienza (la logica) prende come dato e materia delle sue analisi il fatto concreto della scienza, il sapere fisico-matematico preesistente; la

filosofia della morale (l'etica) parte dal sistema di rapporti morali razionali fissato nello stato e nel diritto; la filosofia dell' arte (l'estetica) dalle opere d'arte esistenti. Ciascuna di queste discipline, partendo dalla considerazione del rispettivo dato, ne mette in luce l'elemento puro, a priori, che è l'elemento generatore, e mostra come esso dia origine al processo indefinito della vita culturale nelle sue diverse direzioni. Il Cohen identifica questo metodo della filosofia col metodo delle scienze, con l'empirismo aprioristico di Galileo e Keplero; che sta nel porre a base della costruzione principî, ipotesi, la cui verità è poi dimostrata dalla coincidenza della costruzione scientifica con l'esperienza.

*
* *

La prima parte della filosofia, la logica, è una logica nel senso kantiano, una logica trascendentale; essa si sforza di mettere in luce quel sistema di attività razionali, per mezzo delle quali lo spirito si costruisce la realtà, quale è data nella scienza. Essa si allontana da Kant in tre punti. In primo luogo in quanto annulla la distinzione fra estetica e logica trascendentale e include il tempo e lo spazio nel sistema delle categorie. In secondo luogo in quanto, pur conservando il sistema kantiano delle categorie, considera queste non come un quadro immobile, ma come un organismo fluente, vivente come la scienza, che è anch'essa creazione continua. «Gli ultimi fondamenti della conoscenza sono piuttosto fondazioni, la cui formulazione deve mutare in accordo con il progresso dei problemi e delle concezioni. Non è a dirsi che con ciò la legge, l'a priori, l'eterno, venga soggettivizzato e disciolto; che anzi in questa concatenazione storica delle fondazioni è confermata l' eternità della ragione» (*Ethik d. r.* , 87). In terzo luogo in quanto anche quella che Kant chiama materia del conoscere, dato della sensazione, è, secondo il Cohen, creazione del pensiero puro. È principio fondamentale dell'idealismo che non vi è altro essere che quello creato dal pensiero; come si può quindi ammettere un dato obbiettivo, un essere che si offre dall'esterno al pensiero come materia alle sue elaborazioni? Il pensiero esclude ogni essere dato. D' altra parte il dato non può essere un nulla, uno zero ;

è piuttosto, secondo il linguaggio tradizionale, un μὴ ὄν, cioè il non essere relativo, « l'eterogeneo », il puramente «determinabile». È legge interiore del pensiero una dualità per cui ogni suo progresso è un atto che si eleva sopra una relativa molteplicità che già esso stesso ha prodotto; in ogni momento esso stesso oppone a sè questo risultato come qualche cosa che non è ancora ciò che deve essere, che è come il compito, l'impulso a progredire ed a creare. Il Cohen riconduce questa necessità a priori ad un principio fondamentale che egli pone accanto ai principî logici di identità e di contraddizione, al « principio dell'origine ». Noi potremmo dirlo il principio della fecondità del pensiero puro; il perfetto è gravido dell'imperfetto. Il pensiero puro, in quanto è attività, creazione, deve continuamente superare se stesso, determinare se stesso; così il pensiero presuppone l'essere (creato dal pensiero) perchè senza di esso non sarebbe pensiero. Secondo questo principio noi dobbiamo interpretare anche l'atto originario, iniziale, del pensiero. Non vi è un irrazionale originariamente dato, una molteplicità esteriore al pensiero; vi è al punto di partenza (nostro) una molteplicità relativa, un x, un minimo, un relativo nulla, da cui viene al pensiero l'impulso a progredire ed a creare; vi è un primo per noi non più risolubile, che però si deve per principio ricondurre ad un'antecedente attività del pensiero e che perciò non introduce alcun elemento veramente estraneo e ribelle, non interrompe l'unità e la continuità dell'opera della ragione.

La seconda parte della filosofia, l'etica, si modella sulla logica, è la logica del dovere. L'analogia del metodo non deve però farci dimenticare la differenza del contenuto; la logica ci fa assistere alle creazioni del pensiero, l'etica deve mostrarci come, per un processo necessario, la volontà individuale si elevi fino ad immedesimarsi con la volontà universale dell'umanità, che è l'io nella sua più profonda realtà e verità. Mezzo di questa immedesimazione è lo stato; lo stato, s'intende, come ordine giuridico razionale, che ha il suo complemento logico nella lega universale degli stati. Il fatto che l'etica trova dinanzi a sè e prende come punto di partenza è appunto l'organizzazione giuridica degli uomini nello stato, che è di fronte all'etica nello stesso rapporto in cui è la fisico-matematica con la logica; « la scienza del dirittto è la matematica delle scienze dello spirito »

(*Ethik d. r. W.*, 67). Essa presenta allo spirito un dato razionalmente organizzato, da cui l'etica deve poi svolgere un sistema razionale puro della volontà.

La terza parte, l'estetica è anch'essa una disciplina trascendentale; suo oggetto è il sentimento puro. Da questo complemento episodico dell'opera del Cohen, che ne è, nello stesso tempo, la parte più oscura e problematica, possiamo qui fare astrazione

*
* *

La costruzione della logica sta da sè e non ha bisogno d'appoggiarsi ad alcun concetto trascendente; così anche l'etica; ma alla fine dalla loro unione viene in luce una deficienza logica che costringe il pensiero a fondare la loro unità e verità su d'un principio trascendente. Questo complemento teologico del sistema ha il suo svolgimento nella « Religione della ragione ».

L' etica pone come fine ideale dell' umanità il regno della pace, l'unità fra gli uomini; unità esteriore per lo stato, unità interiore per la immedesimazione della volontà con la volontà spirituale collettiva. La perfezione formale della volontà sta nella sua universalità, nella sua composizione con le altre volontà; solo questa composizione dà alle volontà componenti una forma e con la forma un nuovo valore. Il volere puro è la rappresentazione ideale di quella forma universale della volontà che confonde le volontà singole nell'unità d' un solo spirito. Questa forma è ciò che costituisce il Sè, la personalità morale; la prima realizzazione sua ha luogo per mezzo dello stato. « L' unità dell' uomo non sta nella sua singolarità e particolarità sensibile, ma in un' unità astratta, che tuttavia genera la realtà più perfetta; nell'unità della universalità dello Stato » (*Ethik d. r. W.*, 81). « Immergere il proprio io nella pienezza degli indirizzi e delle attività morali, che si riassumono nell'unità dello stato, questa è la direttiva per la formazione della genuina autocoscienza, della personalità morale » (ib., 433).

Ora è questo fine morale della nostra vita ciò che dà realtà e verità alla natura, cioè alle costruzioni del pensiero logico. Questo può avere giustezza (*Richtigkeit),* regolarità, universalità, necessità, ma è nel suo complesso qualche cosa che potrebbe

essere come non essere; ossia qualche cosa che non ha un'intrinseca verità. È la morale che vi aggiunge la verità; in quanto l'esistenza d'un mondo naturale è il presupposto necessario di ciò che deve assolutamente essere, cioè della vita morale. Il concetto naturale della realtà è solo una categoria del pensiero scientifico che non ha alcun valore nel regno delle realtà morali (ib., 425); che anzi di fronte ad esse decade al grado di realtà fenomenica, di realtà mediata, che ha bisogno di una giustificazione; «il bene, la moralità è al di là dell'essere, cioè al di là dell'essere matematico-scientifico» (*Rel. d. V.*, 339). Questa distinzione della realtà morale dalla realtà naturale è ciò che separa Cohen da Hegel. Anche per Cohen tutto ciò che è reale è razionale; perchè fondamento ed essenza di ogni realtà è la ragione. Ma non è vero egualmente che tutto ciò che è razionale è reale: la razionalità ha già per sè una realtà sua che non ha bisogno di entrare nella realtà naturale per dirsi reale (*Eth. d. r. W.*, 331 ss.). La realtà della natura è la realtà corrispondente al pensiero logico che la crea; la realtà morale è la realtà corrispondente alla volontà pura. E questa realtà morale sola è vero essere, partecipe dell'eternità. «Il volere e l'eternità sono gli analoghi del pensiero e della natura» (ib., 429). La personalità morale ha una realtà tutta sua, per cui partecipa dell'eternità. In questa creazione della realtà morale, che è «creazione d'un essere vero» (ib., 429), sta la superiorità della storia dell'umanità — che è storia della moralità — di fronte alla natura ed a tutte le sue grandezze.

Ma qui appunto sorge il grave problema. Posto che la vita morale si realizza per un infinito progresso, corrisponderà il fondamento naturale della vita umana a quest'esigenza? La natura e la storia sono il presupposto della realizzazione della volontà pura, cioè della moralità; se non vi fossero la natura e l'uomo naturale, non sarebbero possibili la coscienza, la volontà, la moralità. E se la natura e l'uomo naturale dovessero un giorno scomparire, quale senso avrebbe il parlare dell'eternità della vita morale? Qui il Cohen fa intervenire il concetto di Dio che «deve assicurare all'eternità dell'ideale un'analoga eternità della natura». L'unità della ragione è l'esigenza posta dalla necessità dello svolgimento indefinito della moralità; solo l'inclusione della vita morale nella totalità della vita della ragione può assicurarci che essa non è qualche cosa di accidentale e di perituro,

ma appartiene ad un ordine eterno ed essenziale, fuori del quale non vi è realtà alcuna. In qualunque modo debbano disporsi le energie naturali, di questo possiamo essere certi che all' infinità del progresso morale non mancherà mai un' umanità capace di attuarlo; perchè senza di essa la moralità scomparirebbe e la moralità non può scomparire (ib., 445-6). La natura non è qualche cosa di deserto, perchè è il fondamento preordinato della moralità; e questa può guardare con fiducia alla natura, perchè l'una e l'altra sono l'opera d'un'unica ragione (ib., 450 ss.).

Dio appare qui come una ragione suprema provvidenziale, per opera della quale vi è una natura come fondamento della moralità. Ma questa concezione che assimila Dio ad una personalità è già un travestimento mitico; dal punto di vista filosofico Dio, cioè l'unità della ragione, non è per il Cohen che un' esigenza metodologica, un concetto; è « l'idea della verità » (*Rel. d. V.*, 441, 477 ss.). E, come tale, egli è qualche cosa di distinto dai concetti della natura e della moralità, a cui serve di fondamento; l'unità logica che collega la natura e la morale non è nè natura nè moralità; essa è al di là dell'una e dell'altra. « La natura consiste nel complesso delle sue leggi che hanno il loro fondamento nella logica. In ciò Dio non entra. La morale consiste nel complesso dei concetti morali. Anche qui Dio è fuori questione. Rispetto all' uno ed all' altro campo egli è quindi un trascendente » (*Eth. d. r. W.*, 464). « Dio è trascendente rispetto alla natura come rispetto alla moralità. Ma questa trascendenza non vuol dire altro se non che per via di esso la natura non è trascendente per la moralità, nè la moralità per la natura » (ib., 466). Il che vuol dire in altre parole: con l' appello al concetto di Dio il Cohen non vuole introdurre un altro mondo, un ordine divino, in cui debbano in ultimo risolversi la realtà naturale e la realtà morale, ma afferma semplicemente che queste, pur essendo fra loro irriducibili, sono unite da un originario accordo nell'idea d'una verità assoluta, che ci garantisce la subordinazione della realtà naturale alla realtà morale.

La vita morale resta quindi sempre per l' uomo la vera, suprema realtà, in cui egli può raggiungere il suo fine e conquistare l'eternità. Per il volere puro non vi sarà mai un arresto definitivo; la perfezione sua sta nel progredire all' infinito, nell'aprire nuove vie all'esistenza. L' ideale non deve diventare mai

un presente. Dovremo dunque accontentarci d'una successione indefinita? Anche il Cohen riconosce che questa non è una visione soddisfacente; e tuttavia questa è in fondo la sua soluzione. Egli vuole completarla col concetto dell'eternità. Ma che cosa è questa eternità? È la convinzione di servire, in ogni momento finito, a qualche cosa di eterno e di assoluto. « L'eternità, isolata dal tempo e riferita alla pura volontà, significa solo l'eternità del processo del lavoro morale... L'eternità non è altro che il punto verso cui mira l'incessante infinito progredire del volere puro. Non è un tempo eterno, nè un luogo eterno, ma solo il lavoro eterno » (ib., 413). Questo fine garantisce la continuità e la realtà di ogni momento che tende verso di esso. « Ad ogni singolo grado appartiene il punto infinitamente lontano a cui esso, secondo il suo concetto, si riferisce; questo punto infinitamente lontano costituisce l'eternità per ogni singolo punto finito » (ib., 414). « L'eternità significa il compito eterno, il compito dell'eternità. Il cielo e la terra passeranno; la moralità rimane » (ib., 415).

Nell'identificazione dell'individuo con questa volontà pura, che ha dinanzi a sè un compito infinito, sta, secondo il Cohen la vera immortalità. « La santità è un compito infinito; quando essa si è concretata nello spirito dell'uomo, questo è diventato immortale » (*Rel. d. V.*, 354). La vera personalità dell'uomo è la sua volontà morale, che con la morte non sparisce, ma anzi si compie, perchè essa si ritira nella sfera morale della vita, che ha la sua continuità nella vita collettiva; ciò che sparisce è l'io sensibile con tutte le sue disposizioni affettive. Questa è l'interpretazione che il Cohen dà all'espressione biblica « riunirsi ai propri padri »; è il ritorno dell'individuo ai padri, al popolo suo, alla collettività. « È l'anima del popolo la realtà in cui trapassa *(eingeht)* l'anima individuale. Il popolo non muore. E la storia, la storia del proprio popolo dà all'anima singola la sua persistenza » (ib., 350). Tale è « l'alto, vero senso dell'immortalità ».

*
* *

Con i concetti di Dio e dell'immortalità noi siamo già nel campo della religione. Ma dove finisce propriamente la morale e dove comincia la religione? Non si può negare che i confini

tra questi due concetti sono dal Cohen tracciati molto vagamente; vi sono tuttavia alcuni punti che si possono fissare con sufficiente certezza.

La filosofia morale costruisce concettualmente il processo della vita morale e trova nell'esigenza metodologica di Dio come idea della verità la sua conclusione suprema. Tutta la vita concreta della moralità è, in questa costruzione, delineata nei suoi momenti essenziali. Ma appunto perchè si limita ad una costruzione logica, essa conserva un carattere astratto, esteriore, giuridico; ad essa rimane straniero lo svolgimento individuale, interiore di quell'universalità della volontà pura, che è l'ideale della vita morale (*Rel. d. V.*, 17-18). Nella realtà storica la moralità non si svolge come una deduzione logica, ma come una serie di momenti interiori, nei quali hanno parte anche la fantasia e il sentimento. Questo sviluppo costituisce per il Cohen la religione; una modalità particolare nel seno della vita morale, che ha, dal punto di vista pratico e concreto, la più alta importanza, ma che nella sua essenza è soltanto sempre una preformazione della struttura razionale della vita morale. L' elemento suo specifico è il sentimento col quale lega gli uomini interiormente, risveglia nell'uomo la carità per il suo simile e il senso della sua imperfezione morale; così esso genera nell'interno quell'unità e quella realtà che la morale giuridica dello stato riesce soltanto a creare nell'uomo esteriore.

La morale, come filosofia, non ha bisogno affatto di questo complemento (ib., 276-7); come a sua volta la religione, nel suo svolgimento concreto, pur essendo nell'essenza sua vita morale, non ha bisogno affatto di riconoscersi come tale. Però appunto perchè la religione è nell'essenza sua moralità, ragione, essa ha sempre una sottostruttura razionale, filosofica; e, in una filosofia della religione, volendo determinare il valore e la funzione della religione, noi dobbiamo cercare di astrarre da tutti gli elementi estranei sentimentali, mitici, etc., che hanno la loro origine in esigenze storiche, per mettere in luce soltanto il fondamento razionale delle sue manifestazioni.

La religione, come la moralità, è conoscenza ed azione ad un tempo. Per quanto essa si fondi anzitutto sul sentimento, essa deve porre a base dell' azione un sistema di conoscenze; « il sentimento è fondato sulla conoscenza, il cuore sullo spirito »

(ib., 105). La conoscenza religiosa è nell'essenza sua conoscenza morale; ma le religioni pretendono inoltre di darci un sapere — sull'uomo, su Dio, sulla creazione, etc., — che è sempre ancora un sapere mitico, in se stesso senza valore. Ma la religione non è semplicemente conoscenza; solo quando ad essa consegue l'azione, l'opera della ragione è completa. Atto religioso è veramente solo l'atto morale; ma le religioni traducono anche l'attività morale in atti rituali, simbolici, i quali hanno per funzione unicamente di mantenere vive e fortificare le disposizioni morali. La santità religiosa non è il risultato nè di conoscenze mistiche, nè di una perfezione superiore dell'agire; essa non è che coscienza dell'infinito compito morale e dedizione ad esso. La stessa santità di Dio non è nulla di misterioso; è la legge di moralità, per cui esso è modello della santità umana, cioè della moralità (ib., 128 ss.).

L'ideale della religione è la purificazione dell'elemento morale che la costituisce, l'eliminazione dell'elemento sentimentale e mitico; il suo termine ultimo è una religione della ragione che si confonde con la morale. La vera religione, dice il Cohen, si separa dalla mitologia quando fa unico centro dei suoi problemi l'uomo (*Eth. d. r. W.*, 393). « L'etica non può riconoscere alla religione alcuna autonomia: ... essa può riconoscere la religione solo come uno stato di natura, la cui maturità culturale si confonde con l'etica » (ib., 585). L'elemento specificamente religioso è destinato quindi a sparire perchè ad esso manca il fondamento della conoscenza razionale e perciò della verità (ib., 508). La religione è un surrogato della morale, del quale non possiamo, per le condizioni culturali, fare a meno. Ma dobbiamo ricordare che essa è solo un mezzo per elevare l'uomo alla cultura morale. Non ci possono essere due discipline parallele relative alla moralità: l'etica e la religione. Questa deve alla fine, per il filosofo, risolversi nell'etica; e l'idealizzazione progressiva della religione sta nella elaborazione e liberazione dei motivi etici che in essa vivono allo stato latente (ib., 585-7).

Se le religioni storiche sono molte, la religione in realtà è una sola; ogni religione storica è come un'aspirazione a realizzare questa religione ideale. La manifestazione più pura della religione della ragione è, secondo il Cohen, la religione ebraica;

essa è la sola religione che non si appelli a misteri o rivelazioni; tutto, in essa, può essere fondato razionalmente (*Rel. d. V.*, 488-9).

*
* *

La religione segue un cammino diverso dell'etica; anch'essa ha per compito di elevare l'uomo alla volontà universale, alla volontà «messianica»; ma essa vi giunge attraverso la comprensione immediata del dolore negli altri e della colpa in noi stessi. E il mistero dell'imperfezione e del dolore conducono la religione, per una via sua propria, al grande problema che sorge alla fine dell'etica; che cosa ci assicura che la volontà buona trionferà sul male? L'esigenza filosofica dell'idea di verità che corona l'etica si realizza già nella storia come fede in Dio. Non può essere indifferente all'uomo il credere che la moralità sia soltanto una legge teorica oppure sia un ideale che ha anche vita e realtà. L'etica con il suo rigore logico relega troppo questo ideale nel mondo delle astrazioni per poter dare soddisfazione all'ansiosa coscienza umana; qui interviene la religione con il suo concetto di Dio come autore del mondo e della legge (*Rel. d. V.*, 24). Il rapporto tra Dio e il mondo è, come abbiamo veduto, un puro rapporto logico fondato sul principio dell'origine; il pensiero religioso trasforma questo rapporto in una dipendenza causale; dal mondo risale a Dio come al suo autore. Di più, nelle religioni storiche, quest'argomentazione è generalmente ancora tutta immersa nelle nebbie della mitologia. Non è poi tanto la conoscenza del mondo naturale, secondo il Cohen, che rivela Dio: è la conoscenza del mondo morale. Il Dio della natura è ancora un idolo; solo il Dio della morale è veramente Dio. Anche nella religione è la conoscenza della vita morale che diventa lo strumento della vera conoscenza di Dio (ib., 126-7).

Ciò posto, si comprende come per il Cohen questa conoscenza di Dio si identifichi con una concezione rigidamente monoteistica. Una delle sue preoccupazioni più costanti è quella di accentuare l'unità e l'unicità (semplicità) di Dio; che non solo si contrappone alla pluralità del politeismo, ma esclude anche ogni concetto di composizione e di complessità, che sarebbe in contraddizione con la sua perfetta unità (ib., 41 ss., 68 ss.). Egli ri-

serba la sua antipatia più viva per ogni forma di panteismo che stabilisca una continuità qualunque fra il mondo e Dio; o che ammetta anche solo una mediazione per mezzo di un logos, di uno «spirito», etc. (ib., 55-56). Dio è il presupposto logico del mondo naturale come del mondo morale, ma non è in se stesso nè natura, nè moralità. Per quanto sia la vita morale che ce lo rivela, non per questo egli è moralità; egli resta qualche cosa di trascendente. Il rapporto suo col mondo è un semplice rapporto di correlazione logica come fra due termini che si richiamano; ciò non implica che l'uomo e il mondo partecipino dell'essere di Dio (ib., 103 ss.). L'unità creata da questa correlazione è chiamata dal Cohen (per una concessione al linguaggio biblico) «spirito santo»; ma questo non esprime che il compimento del collegamento fra l'uomo e Dio. Dio e l'uomo debbono restare sempre distinti (ib., 122). Anzi questo concetto di una «correlazione» sembra qualche volta al Cohen ancora troppo umano, in quanto pone Dio come primo termine d'un rapporto in cui il secondo termine è l'uomo. È meglio quindi forse dire che Dio è solo il fondamento logico dei rapporti che costituiscono fra gli uomini la moralità. È pertanto inammissibile il pensare ad una possibile unione dell'uomo con Dio; l'espressione più alta delle aspirazioni verso Dio è la «vicinanza di Dio» (ib., 189 ss., 248, 432).

Questo zelo per il monoteismo, che è ben lungi dall'essere giustificato da un ragionamento rigoroso, è dovuto nel Cohen a più cause. In primo luogo al carattere astratto del suo pensiero, che risolve tutta la realtà in una catena di concetti. Un concetto è anche la personalità umana (*Eth. d. r. W.*, 452-3). Dio è per la riflessione filosofica anch'esso solamente un concetto, è il logico presupposto dei concetti della natura e della morale, che perciò non può identificarsi con essi (*Rel. d. V.*, 122). In secondo luogo all'avversione del Cohen verso ogni forma di monismo che minacci di risolvere le realtà morali in realtà naturali. «Se Dio e la natura sono la stessa cosa, anche l'uomo e la natura sono la stessa cosa. Ed allora la distinzione fra essere e dovere è annullata» (*Eth. d. r. W.*, 16). «Il panteismo è naturalismo; esso risolve la moralità nella natura» (ib., 463). In terzo luogo è dovuto probabilmente anche al vivo attaccamento del Cohen

al monoteismo biblico, che, se anche riceve nella sua filosofia una interpretazione ben singolare, è tuttavia da lui conservato religiosamente nelle sue forme tradizionali.

Questa assoluta trascendenza del Dio unico esclude naturalmente il concetto di persona; questa è già una concezione mitica, contro cui lotta tutta la speculazione ebraica. La verità di Dio non è realtà nel senso che ad essa riferisce la nostra conoscenza naturale; non è verità nel senso in cui è vero il mondo della moralità; perchè la verità di Dio è il fondamento della verità della natura e della moralità (*Rel. d. V.*, 441, 476-7). L'essere, la verità di Dio è quindi la suprema verità, il solo vero essere; questo è « l'unico attributo adeguato di Dio (ib., 480). Le proprietà morali di Dio — la giustizia e l'amore — non appartengono in vero senso a Dio, ma esprimono soltanto le norme della volontà che l'uomo riceve da Dio. Quindi anche il monoteismo profetico che vede l'essenza di Dio nella moralità, è ancora un mito da ripudiarsi; « Dio non deve essere identificato nè con la natura, nè con la moralità » (ib., 469). Anche la santità di Dio non è in fondo che l'aspetto corrispondente alla moralità umana; Dio è santo, cioè giusto e pietoso, solo in quanto egli è legge di santità per l'uomo (ib., 109 ss.). La « santità » non ha in Dio altro senso per noi; « quando Dio esige dall'uomo che egli lo conosca e lo ami, egli richiede solo che l'uomo conosca, ami e pratichi la moralità » (ib., 406).

*
* *

Dio come verità assoluta è il fondamento della natura e della moralità e la garanzia della loro « armonizzazione » ; questo rapporto logico è dalla religione trasformato in un rapporto causale e concepito miticamente come un atto creativo. E questa creazione è duplice: creazione del mondo della natura (creazione in stretto senso); creazione del mondo della moralità (rivelazione).

Il rapporto causale di Dio col mondo della realtà naturale, sia che venga rappresentato dalla religione come un'emanazione o come una produzione diretta (come nel libro della Genesi) è una rappresentazione mitica (*Rel. d. V.*, 74-76). Chi crea il mondo è l'intelletto umano; l'unità divina interviene soltanto in quanto

assicura la verità e la realtà di questa creazione umana; in questo atto logico consiste l'atto della creazione divina. « L'unicità dell'essere si manifesta in ciò che essa è causa sufficiente del divenire. Ma questa sufficienza della causa si esaurisce nel suo significato logico e viene deformata quando viene trasformata in un processo materiale » (ib. 74). Il Cohen si appella qui al suo « principio dell'origine » ; Dio, come verità suprema, non è una realtà immobile, ma una ragione attiva, alla cui natura appartiene la produzione di tutto l'essere ; « Dio non può essere nè senza il mondo, nè senza l'umanità » (ib., 52). Dio non produce, nè contiene materialmente il mondo, perchè ciò contraddirebbe alla sua unità e alla sua perfezione, ma lo implica logicamente; con questo rapporto logico egli dà al mondo una realtà, lo « produce ». Ogni realtà finita non è una negazione di Dio, ma una privazione, cioè l'affermazione di una limitazione ; la teologia negativa, che mantiene rigorosamente l'unità e la trascendenza di Dio, negando di lui ogni carattere finito, nega la limitazione e perciò deve porre logicamente in Dio la totalità della realtà. « La creazione è la conseguenza della unicità di Dio » (ib., 76). Esso non è quindi un atto unico iniziale, ma un rapporto immanente a Dio ed al mondo; il mondo è creato e rinnovato in ogni istante perchè coesiste con lui come una conseguenza logica della sua unità trascendente (ib., 78 ss.).

La rivelazione è per il Cohen la creazione dell'uomo come essere razionale, cioè morale ; « la rivelazione è la creazione della ragione » (ib. 84). Egli si preoccupa anche qui di eliminare ogni forma di azione mitologica ed ogni concetto di partecipazione che condurrebbe al panteismo ed al misticismo. Non vi è causalità diretta fra Dio e la ragione umana; Dio ne è solo il presupposto logico. Quindi le rivelazioni storiche sono soltanto travestimenti mitologici dell'unica vera rivelazione che è la rivelazione interiore, immediata delle « leggi non scritte » ; il Sinai è nel cuore dell'uomo (ib., 82 ss.). Questa luce divina è un'illuminazione continua, una creazione di ogni istante; anche qui la parola « creazione » esprime una semplice relazione logica. La rivelazione divina è rivelazione della ragione, non partecipazione di un sapere superiore all'esperienza ed alla scienza; ogni pretesa di questo genere è un'aberrazione mistica. Essa comprende tanto i principî della ragione teoretica quanto le leggi della vita

morale; ma per il Cohen la rivelazione è sopratutto rivelazione morale. La filosofia che sottostà alla religione ebraica è d'accordo in questo con Kant; la santità che Dio partecipa all'uomo non è un sapere, ma una legge, la quale viene identificandosi sempre più con la legge morale (ib., 122). Questa legge non tocca l'essenza di Dio, non è affatto un riflesso del divino; essa concerne unicamente l'uomo, mira alla perfezione dell'uomo, è la legge innata dell'umanità (ib., 393-4).

A questa legge naturalmente rivelata il Cohen vorrebbe in fondo ricondurre i 613 precetti della legge ebraica (ib,, 393-430). Egli riconosce che bisogna distinguere in questa le leggi propriamente dette, di contenuto morale, e quelle rituali che hanno solo un valore educativo, sono soltanto vie indirette, spesso mezzi profilattici contro il politeismo, oppure concessioni alla mentalità mitica. Molte prescrizioni hanno la loro ragione nella necessità dell'isolamento del popolo ebraico per la conservazione del monoteismo. Altre hanno un carattere simbolico e servono a tenere presenti o rendere efficaci le prescrizioni morali. Infine in esse possono essersi insinuate norme politiche o sociali di carattere igienico etc. Anche i filosofi medioevali distinguono fra precetti razionali, morali e precetti di ubbidienza (precetti religiosi in stretto senso), ai quali è attribuito un valore inferiore. Maimonide pone come unico fine Dio e la moralità; tutte le leggi hanno valore di mezzi a questo fine e, come mezzi, hanno dovuto spesso adattarsi alla natura umana. Così p. es. la prima forma della legge, il sacrificio, era certo una forma inadeguata di culto, una concessione al tempo; per quanto il Cohen si sforzi anche qui, con distinzioni sofistiche, di trovare una superiorità nel sacrificio ebraico (ib., 394). La legge si è venuta sempre più, specialmente nell'ebraismo moderno dopo Mendelssohn, purificando dagli elementi irrazionali, pur conservando la sua essenza; il Cohen ammette che ulteriori riforme sono ancora possibili. Solo non bisogna mai dimenticare, egli dice, che l'ideale della legge è di penetrare tutta la vita privata e pubblica e di indirizzarla tutta verso il fine suo supremo. Questo ci spiega le minuzie della legge che hanno la loro ragione nel desiderio di fare di tutta la vita qualche cosa di religioso e di sacro.

*
* *

Il concetto di Dio nella religione non ha valore per sè; per sè non sarebbe che un'astrazione vuota, avvolta in fantasie mitiche. Il suo reale valore sta in ciò che esso fonda e garantisce lo svolgimento della vita morale: il progresso della religione sta nell'elevazione al concetto morale di Dio, cioè nel perfezionamento della moralità e nel suo avvicinamento all'ideale messianico che è la perfetta unità spirituale di tutti gli uomini. Il rapporto fra Dio e uomo è intrecciato inseparabilmente con il rapporto fra uomo e uomo; e questo solo dà al rapporto con Dio un contenuto concreto (*Rel. d. V.*, 166). L'amore verso Dio non è che amore dell'ideale morale. L'etica ci mostra come questo ideale si realizzi necessariamente attraverso il processo dialettico della volontà pura ; nella religione esso si realizza storicamente attraverso la pietà verso gli uomini e la coscienza della propria imperfezione. In ciò consiste, eliminato ogni antropomorfismo, l'amore di Dio (ib., 184 ss.).

Il processo dell'elevazione morale della vita religiosa si compie, secondo il Cohen, per due gradi, che sono la pietà e il senso della colpa. Per la prima è promossa l'unità fra gli uomini, per il secondo è realizzata la conciliazione con Dio, l'unità dell'uomo interiore, che è condizione dell'unità esteriore.

Il problema del rapporto fra uomo ed uomo nasce dal problema del dolore; solo per questo il concetto dell'« altro » *(Nebenmensch)* si trasforma nel concetto del « prossimo » *(Mitmensch)*. E il vero dolore universale umano è per il Cohen il dolore sociale che nasce dalla povertà e dall'ingiustizia (ib., 148 ss.). Questo è il solo dolore che deve occupare l'anima religiosa; il dolore cosmico, che riempie il dramma greco, appartiene al politeismo. Anche i profeti ebrei pongono in seconda linea il problema dei mali che vengono all'uomo dalla morte etc. (che potremmo dire i mali metafisici); per essi il vero male è il male che deriva dalle ineguaglianze sociali, l'oppressione, la povertà (ib., 26-27, 171 ss.). Il Cohen si preoccupa anche di mettere in evidenza le disposizioni che la legge ebraica ha introdotto ab antico per mitigare la povertà nel senso d'una giustizia sociale. Specialmente

il Sabbato, « quintessenza della morale monoteistica », giorno di riposo per tutti i viventi (che nel cristianesimo è stato spogliato del suo significato etico-sociale), è una legge di fraternità sociale; in questo risiede la sua santità (ib., 180 ss.). Dall'aspetto del dolore umano nasce la pietà; che non è per il Cohen, come per Spinoza e Schopenhauer, un riflesso passionale, ma è un atto della pura volontà, una disposizione razionale, una « forza fondamentale del mondo morale », che ci rivela il concetto dell'uomo come « prossimo ».

Una seconda radice della fraternità umana sta nella pietà verso l'uomo degli altri gruppi sociali, verso lo straniero (ib., 133 ss.). Il Cohen segue questo passaggio nei documenti della legge ebraica. La primitiva antinomia dell'ebreo e dello straniero ha la sua prima conciliazione nel concetto dell'« ospite ». Un ulteriore passo è fatto nel riconoscimento come « prossimo » dello straniero che abita il suolo della Palestina quando, anche senza riconoscere il Dio ebraico, osservi i precetti morali fondamentali (tra cui quello del monoteismo, perchè il politeismo è per il Cohen anche deviazione della volontà, corruzione morale). Questo concetto coincide per il Talmud col concetto del « Noachide »: già nel patto, che stringe Iahvé con Noé e la sua discendenza l'uomo è posto come fratello dell'uomo. Ma meglio ancora ciò avviene per mezzo del concetto biblico della creazione, secondo il quale l'uomo è creato simile a Dio. L'uomo non può più essere allora per me « l'altro », ma è l'uomo in universale come creatura di Dio, unita a me dalla comunione del culto del Dio unico. Il Cohen si sforza di mostrare come già l'antica legislazione ebraica relativa allo straniero si informi a questi principî di fraternità e di carità, che precorrono il « diritto di natura » ed annunziano la libertà di coscienza e la tolleranza religiosa.

*
* *

Così la pietà verso il povero e la carità verso lo straniero conducono l'uomo, come una specie di razionalità latente, insita nella religione, verso la fraternità universale. Ma la considerazione del dolore e del male non si arresta all'esterno; essa si volge anche all'uomo interiore e solleva il problema del peccato e

della colpa. L'etica ha nel Cohen un carattere esteriore e giuridico; per essa l'individuo è solo il punto d'incrocio dei suoi problemi astratti; essa non penetra l'intimo. Il concetto della colpa è quindi un concetto tutto religioso (*Rel. d. V.*, 208-9). « Il trionfo della religione sta in questo che ad essa riesce di mettere in luce l'io razionale, mentre l'etica non riesce a generarlo che dal punto di vista della totalità » (ib., 218). Che cosa è questa colpa? È la colpa che nasce dalla cooperazione dell'individuo alle iniquità sociali, alla violenza, alla guerra, alla oppressione del povero. Non è una colpa originaria, perchè la natura dell'uomo, secondo il Cohen, è radicalmente buona e pecca solo per una specie di cecità, d'ignoranza. Quindi non basta la pietà, la carità sociale senza una rigenerazione interiore del proprio io, senza una trasformazione della volontà che recida nel cuore dell'uomo le radici di tutti i mali sociali. Questa è la creazione dell'io umano, della personalità morale, che religiosamente è concepita come una riconciliazione con Dio, ma che in fondo è riconciliazione con gli uomini e con se stesso. Una prima forma di riconciliazione è già il sacrificio; esso è già una specie di confessione rituale della colpa, nella quale la comunità per mezzo del sacerdote e degli istituti rituali funge da intermediaria fra l'uomo e Dio. Il Cohen tenta una deduzione ed una giustificazione estremamente artificiosa della necessità storica del culto sacrificiale; però anch'egli riconosce che il sacrificio, così come è stabilito nell'antica legge, era solo una forma tutta esteriore e mitologica di espiazione, che poteva benissimo andare congiunta con l'immoralità e l'ingiustizia. Perciò venne combattuto dai profeti. La sola vera riconciliazione è il pentimento, la comunione, la creazione di un nuovo cuore. Il pentimento non solo apre lo spirito dell'uomo alla carità sociale, ma lo conduce anche a considerare con serenità i dolori della vita come strumento di conversione; così il dolore entra nell'economia teleologica (*Rel. d. V.* 265). Questa comunione non è naturalmente da intendersi come un atto unico, una crisi, ma come una via, un indirizzo che ha dinanzi a sè un compito infinito. L'uomo non percorrerà mai intieramente questa via e resterà sempre un peccatore; l'uomo, come sappiamo, può aspirare al ravvicinamento a Dio, non mai all'unione con Dio. Ma egli sa che in questa stessa opera infinita di autosantificazione si attua il processo della riconciliazione; Dio non è

solo il Dio della giustizia sociale, ma anche il Dio del perdono Questa coscienza del valore assoluto della conversione induce. nello spirito un senso di fiducia; fiducia che non è solo un riconoscimento del principio divino sul quale è fondata la nostra vita morale, ma anche un atto di amore, un senso di gratitudine e di abbandono; in questo consiste la preghiera. « La preghiera è amore » (ib., 435). Le domande che il fedele rivolge a Dio per ottenerne i beni materiali indispensabili e i beni spirituali sono interpretati dal Cohen come l'espressione d'un atto di incrollabile fiducia nella volontà provvidenziale di Dio. L'individuo che prega è l'individuo religioso, l'individuo come umanità; quindi la preghiera è eminentemente un atto collettivo. Sul valore della preghiera come linguaggio della comunità il Cohen ha delle pagine belle ed ispirate (ib., 446 ss.).

*
* *

Il pentimento, rigenerando l'uomo, crea in lui il vero io, la personalità nuova, senza di cui qualunque comunità morale resta sempre solo un'astrazione. L'io liberato dalla colpa è l'io umano universale, l'io storico (*Rel. d. V.*, 391), dal quale ha origine l'umanità messianica. Con questo nome biblico il Cohen intende l'umanità in quello stato di unità spirituale che è il termine ideale del suo cammino e che è stato annunziato dai profeti ebrei nelle loro predizioni messianiche. Il messianismo, creazione unica nel mondo (dice il Cohen), è il frutto più puro del monoteismo. Esso annunzia che Dio è il Dio del perdono e dell'amore per tutti gli uomini; colui che cancella tutte le colpe e sanerà tutte le ingiustizie. Da questo concetto il Cohen elimina naturalmente come mitici tutti gli elementi apocalittici che caratterizzano il tardo messianismo dell'età evangelica; come quello dei profeti, il suo messianismo è un messianismo tutto terreno. « Il messianismo resta nell'ambiente dell'esistenza umana. E quando esso fa proprio il problema dell'avvenire del genere umano, questo è l'avvenire storico, l'avvenire nella storia infinita dell'umanità » (ib., 357). Il Messia non è nè un Dio, nè un essere divino, ma semplicemente il simbolo del culmine ideale dell'umanità. Storicamente esso è rappresentato, secondo il Cohen, dallo stesso popolo ebraico, che

non ebbe nè scienza, nè arte, nè filosofia, che sacrificò ogni altro interesse all'interesse religioso, che incarnò in sè l'ideale del monoteismo, che non riuscì a costituire stabilmente uno stato e tuttavia persistette nella storia come simbolo e preparazione del concetto dell'unità messianica. Questa missione ne determinò il tragico destino; esso fu veramente il « servo di Dio » del Deuteroisaia, fu il mediatore che assunse sopra di sè il dolore degli uomini in quanto soffrì per conservare e partecipare ad essi la verità salutare del monoteismo, che è « la consolazione della storia ». « Israele è il popolo sacerdotale del monoteismo » (ib. 173, 298 ss., 502-3). In questo consiste propriamente la sua « elezione ». Dio predilesse Israele nel senso in cui Dio predilige il misero che soffre per la verità; predilezione di Dio vuol dire vicinanza a Dio (ib., 172-3).

Nell'ideale dell'umanità messianica confluiscono la religione e la morale. Esso ci mette dinanzi, come abbiamo veduto, ad un compito senza fine, che si svolge qui sulla terra e qui realizza per un'approssimazione infinita l'ideale; non ci rinvia a nessun al di là, a nessuna realtà superiore trascendente. Quest'eternità della vita morale è invece miticamente rappresentata dalla religione nella forma dell'immortalità personale, che il Cohen respinge decisamente. Altro è l'io isolato, individuale, altro è la personalità morale. Il primo è destinato a sparire: « tutto ciò che è perituro, che è personale, scompare nell'autocoscienza dell'eternità ». La personalità morale non ha bisogno di questa immortalità: essa ha per sè l'eternità, che è eternità non della coscienza singola, ma del volere puro (*Eth. d. r. W.*, 415 ss.). Una delle incongruenze implicite nel concetto dell'immortalità è la sua connessione con il concetto della retribuzione oltre la tomba e del merito individuale. Il concetto di merito risulta dalla chiusura d'un conto; ora il conto non è mai chiuso. Di più il merito o demerito implica il premio o la pena; ed anche questi sono concetti contrari alla purezza della morale. Morale è la pena solo quando il punito se l'attribuisce da sè; il premio non lo è mai, perchè il bene che fa l'individuo non è mai un *plus;* è sempre anzi ancora, confrontato con l'infinità del compito, uno stato di colpa. La sola reale retribuzione è quella che si attua nella storia; nella gratitudine che gli uomini nutrono per i loro antecessori che hanno lottato per la causa del bene. « Solo la gratitudine e l'umiltà dei posteri

attribuisce un merito ad uomini, la cui coscienza personale non è più vivente, ma è trapassata nell'evoluzione storica a cui essi hanno cooperato» (*Rel. d. V.* 370). Questo è il concetto biblico del «merito dei padri» (ib., 374 ss.); che però sono soltanto un simbolo della vocazione morale di tutto un popolo (ib., 379).

Anche il concetto della risurrezione messianica, che troviamo nei profeti ebrei, è ancora un mito. La religione profetica pone la realizzazione della moralità in un punto futuro della storia, nel giorno del Messia; ciò, dice il Cohen, è bello esteticamente, ma è moralmente inaccettabile. Anche la risurrezione è solo una preformazione del concetto dell'eternità per mezzo della vita nel proprio popolo. Essa rende intuitivo il concetto della costante migrazione *(Seelenwanderung)* o meglio persistenza degli individui nell'unità storica del popolo (ib., 351).

Quest'espressione mette in chiaro che cosa sia precisamente per il Cohen l'eternità della vita morale; è la successione senza fine degli individui fisici unita con la coscienza del compito ideale in cui la loro vita si inserisce. La partecipazione alla vita morale crea nell'individuo una specie di coscienza superindividuale, per cui egli è qualche cosa di più che un semplice anello nella catena della vita. «Non è la catena che rende vivo l'individuo, ma anzi il contrario» (ib., 352). Per questa partecipazione alla sfera morale della vita l'uomo identifica se stesso con il compito morale dell'umanità e partecipa così alla sua perennità. Ma indipendentemente da questa partecipazione ideale noi abbiamo soltanto una successione indefinita di individui fisici, la cui costituzione è regolata dalle esigenze dello svolgimento spirituale — esigenze che biologicamente si traducono nelle leggi dell'eredità (ib., 357). Il Dio messianico garantisce la continuazione indefinita delle condizioni naturali per lo svolgimento dell'umanità, cioè della volontà morale sociale; gli individui singoli partecipano di questa perennità in quanto hanno una vita morale e si confondono nella volontà collettiva, ma in sè periscono e si succedono come strumenti d'una vita che li trascende e si perpetua veramente solo nella vita della società.

Se noi ora ci chiediamo quali sono per il nostro spirito i risultati di questa visione delle cose, anche il Cohen finisce per rinviarci, poichè il presente è senza dubbio poco soddisfacente, alle più ottimistiche speranze dell'avvenire. Il problema del male

non deve arrestarci; è inutile che noi indaghiamo teoreticamente la causa del male e del peccato (ciò che del resto, dato il carattere fenomenico della conoscenza causale, non avrebbe senso); il nostro compito è di cercare praticamente il mezzo di guarirlo. Il Cohen tende visibilmente a diminuire, più che gli sia possibile, l'importanza del male. La volontà cattiva (da cui nascono il male e la colpa) è in fondo solo errore (*Rel. d. V.* 232-3, 392); la volontà originaria dell'uomo è debole, ma è pura, predestinata al bene, è volontà di santità (ib., 212-3, 379 ss.). Se vi sono anche delle colpe che non sono soltanto errore e che Dio punisce, non perdona, è una questione che praticamente non ci interessa, che non esiste per noi (ib., 365). Anche il dolore esiste per rendere possibili la pietà e la moralità (ib., 19). In fondo possiamo dire: una vera potenza del male non esiste (*Eth. d. r. W.*, 452). Vi è un progresso continuo verso la perfezione, un'affermazione, un'elevazione costante dell'esistenza umana. « Il messianismo significa in fondo il regno del bene sulla terra... La moralità sarà fondata tra gli uomini. Contro questa fede non vale nessun scetticismo, nessun pessimismo, nessuna mistica, nessuna metafisica, nessuna esperienza, nessuna pratica degli uomini, nessuna tragicità, nessuna ironia; la distinzione fra ideale e realtà non deve venir relegata nel regno delle ombre per ricevere ivi una specie di eternità; è il Messia che deve annullare questa distinzione. La virtù umana dovrà percorrere sempre ancora nuove vie terribilmente erte; ma sarà certo raggiunto un livelllo della moralità che ne assicurerà il progresso » (*Rel. d V.*, 24-25). La colpa sparirà dal mondo umano: « la forza del pentimento cancella ogni peccato umano ». Anche Caino sarà perdonato. In una leggenda biblica egli non dispera del perdono e grida a Dio: « Come? Tu puoi portare il cielo e la terra e non puoi portare il mio peccato? » (ib., 373). E col peccato sparirà il dolore: « Iddio cancellerà le lacrime da ogni viso umano ».

*
* *

Una critica radicale di questa concezione religiosa implicherebbe anche un esame dei suoi fondamenti gnoseologici; il che esce dai confini di questa trattazione. Le modificazioni che il Cohen ha portato al punto di vista kantiano non sono soltanto

correzioni accessorie; esse implicano una rivoluzione completa nel punto fondamentale. Certamente anche Kant pensa che la nostra immagine del mondo è determinata, nella costituzione sua, dalle forme del nostro spirito; ma, comunque si voglia intendere la « cosa in sè », egli conviene che la realtà da noi conosciuta ha, indipendentemente dalle forme sotto cui la conosciamo, una realtà sua propria. La natura è una realtà vivente ed operante secondo fini; la rappresentazione che ce ne formiamo da questo punto di vista è soltanto una specie di immaginazione poetica, ma è, pur come tale, più profondamente vera che la rappresentazione meccanica data dalla scienza. Il Cohen invece torce l'idealismo kantiano in senso rigidamente fenomenistico; il mondo è una creazione logica dello spirito umano e non è in se stesso niente più di questa creazione. Il vero suo aspetto ci è dato non nell'esperienza comune (questa è la « natura popolare »), ma nella costruzione fisico-matematica della scienza. Ora è certo in primo luogo che la natura non è riducibile, senza residuo, ad un meccanismo fisico-matematico; Kant ha veduto molto bene che la sua immensità tumultuosa ed inesauribile trascende da ogni parte le nostre forme e ci rinvia a ben altro che ad un meccanismo! Che poi la natura nella sua vita profonda e misteriosa, da cui risplende qualche cosa di divino, non abbia un'interiorità sua propria e sia soltanto una creazione dei fisici e dei matematici, *credat judaeus Apella;* un'affermazione di questo genere rivela soltanto una cecità incurabile.

Anche la costruzione della vita morale si risente dell'angustia, in cui il razionalismo immanente dell'autore la rinserra. Il Cohen parte, come Kant, dal concetto ideale d'un volere puro, a priori: ma poi, mentre il carattere ed il valore della legge morale aprono a Kant il presentimento d'una realtà superiore e divina, per il Cohen questa legge è qualche cosa di puramente terreno, ha l'apice suo nell'evoluzione morale dell'umanità. Questo ci fa comprendere perchè l'etica del Cohen ami seguire la vita morale nel suo processo esteriore, giuridico, e non abbia che un senso molto limitato per la profondità della vita morale interiore, nella quale pure risiede ciò che la morale ha di veramente significativo ed essenziale. Questo aspetto interiore della moralità, che il Cohen riassume nella carità e nel senso della colpa, è da lui immedesimato con la religione; anch'esso poi è indirizzato al

fine esteriore della morale, all'ideale sociale del regno messianico sulla terra. Ma questo ideale messianico, destinato a realizzarsi solo per un processo infinito — cioè a non realizzarsi mai — non fa che rimetterci dinanzi l'inaccettabile prospettiva d'una felicità che si attua a gradi per mezzo del progresso sociale. Ora a ben altro aspira il cuore umano! Ed in ogni caso noi bene sappiamo che questa prospettiva è un'illusione. La fede del Cohen nel progresso è commovente; ma nessuna fede vale contro la realtà. Quello che sarà è quello che è sempre stato; se un risultato soddisfacente qualsiasi potesse essere raggiunto sulla terra, esso sarebbe già stato raggiunto. Nel vago ideale d'una perfezione avvenire vengono insieme associate la continuazione della vita dell'uomo nelle condizioni dello spazio e del tempo e la coscienza che per essa si realizza qualche cosa che vale la pena dei nostri sforzi e dei nostri dolori; il miraggio d'una felicità avvenire — che non avrà mai luogo — è solo l'inconscia rappresentazione simbolica di questo valore. Ora questi due elementi sono quelli che compongono già qui il nostro presente; nel quale sopportiamo le fatiche d'una vita, che è inevitabilmente per tutti miserabile, soltanto perchè essa ci rinvia al di là, verso un ideale, che, se fosse soltanto la chimerica speranza d'un avvenire irrealizzabile e non fosse fondato su qualche cosa che trascende la vita, non sarebbe che una inesplicabile e dolorosa follia.

È perfettamente logico che una concezione di questa natura non abbia posto per la religione. La concezione che fa della morale la preparazione ad una realtà trascendente è per il Cohen il più grave degli errori; ora il primo articolo d'una fede religiosa qualsiasi è la fede in una realtà trascendente: « Io credo in una metafisica ». Infatti la religione è risolta dal Cohen completamente in una forma dell'attività morale, in un'attività spirituale affine alla poesia, che riveste di forme mitiche i motivi etici fondamentali (*Eth. d. r. W.*, 405). L'appassionato interesse che il Cohen, come un profeta antico, rivolge ai problemi della giustizia sociale, all'elevazione degli umili ed al regno della pace fra gli uomini, lo zelo reverente con cui interpreta e giustifica le tradizioni religiose del suo popolo, la sua ostilità contro la filosofia naturalistica, che, dissolvendo i valori ideali in formazioni naturali, riesce in fondo alla negazione del valore, danno al suo istorismo

etico un carattere elevato, quasi mistico, ma non tolgono che esso sia la negazione recisa di quell'idealismo religioso che egli, non senza un lieve disdegno, qualifica come « mitologia ». Nella filosofia del Cohen la religione è assente; la sua mentalità tradisce, più che un'incomprensione, una specie di avversione per la spiritualità religiosa. Basti rilevare qui due segni ben caratteristici. Il primo è l'assenza completa di ogni interesse per la vita religiosa dell'umanità — eccezione fatta della tradizione ebraica. — L'autore giustifica anche la circoncisione (*Rel. d. V.*, 428) e dedica un capitolo alla festa ebraica della riconciliazione (ib. 252 ss.), ma non menziona nemmeno il buddismo; le altre religioni, cristianesimo compreso, sono soltanto « mitologie ». Il secondo è l'ostilità contro il panteismo che il Cohen ripudia non tanto perchè degenera facilmente nel naturalismo, quanto piuttosto per le sue affinità con l'idealismo trascendente e la religiosità mistica. Caratteristica è sotto questo riguardo l'avversione che il Cohen nutre per Spinoza. « L'uomo non deve creare la sua pace nell'unità col tutto; ma solo in quella limitata parte della natura e della storia che gli è stata assegnata » (*Eth. d. r. W.*, 461).

Che ne è allora del « rigido monoteismo » che il Cohen celebra così spesso come il più alto merito dell'ebraismo? In realtà lo zelo monoteistico del Cohen è la preoccupazione di tenere Dio tanto lontano dall'uomo che esso finisce per ridursi ad essere il punto astratto di coincidenza delle attività razionali umane; niente rassomiglia tanto al perfetto ateismo quanto il rigido monoteismo del Cohen. Il contenuto e il fine della religione è dato esclusivamente dalla morale, cioè dall'uomo; il nome di Dio non significa altro che la garanzia per la possibilità di un'umanità raccolta in un solo spirito. « Il suo concetto e la sua esistenza non significano altro se non questo: che non è un'illusione credere, pensare, riconoscere l'unità degli uomini. Dio lo garantisce; del resto egli non dice nulla, non significa nulla. Le sue proprietà, in cui si svolge la sua essenza, non sono tanto le proprietà della sua natura quanto gli indirizzi in cui si irradia il suo rapporto con gli uomini e tra gli uomini » (ib., 56).

Se un contenuto concreto ha il monoteismo del Cohen, questo è dato piuttosto dall'attaccamento etnico alla tradizione religiosa del suo popolo; qui tocchiamo ad uno dei lati meno simpatici del suo pensiero. Che tutto il libro tradisca uno zelo

ardente per l'ebraismo è cosa umanamente comprensibile; ma questo zelo trascende spesso in una prevenzione eccessiva che non testimonia in favore della sua imparzialità filosofica. Il monoteismo del popolo ebraico è per l'autore qualche cosa di unico, un miracolo della storia. Nessun popolo e nessuno spirito della terra, salvo l'ebraico, è arrivato al concetto del Dio unico (*Rel. d. V.*, 284). L'ignoranza in cui si trova il profetismo antico, Ezechiele compreso, rispetto al concetto dell'immortalità diventa per il Cohen « la discrezione della dogmatica ebraica circa l'immortalità ». Il messianismo dei profeti rappresenta un idealismo superiore anche all'idealismo platonico. Il Cohen giustifica anche l'intolleranza fanatica del monoteismo ebraico, approva la persecuzione dei popoli idolatri (idolatri sono per il Cohen tutti quelli che non condividono il monoteismo ebraico): il principio di tolleranza non vale per il monoteismo (ib., 60-61, 271-2). Del resto egli approva anche le disposizioni della legge ebraica relative alla repressione sanguinosa della magia e della stregoneria (*Es.*, XXII, 17). Il popolo ebraico è sempre ancora per lui il popolo eletto (*Rel. d. V.*, 172 ss.), che ha la provvidenziale missione di guidare l'umanità verso il regno messianico. La storia del popolo messianico è eterna come è eterno il mondo (ib., 351). Quindi la sola legge dell'umanità, se vuole essere monoteistica, è la legge ebraica. « Il Dio unico dà precetti che debbono valere come leggi per tutti gli uomini: prima per il popolo eletto, poi, attraverso ad esso, per l'umanità messianica » (ib., 393). Si capisce quindi che il Cohen rivendichi al popolo ebraico una posizione privilegiata nell'umanità: esso ha diritto all'isolamento. « La legge deve valere a noi come mezzo di isolamento dell'ebraismo ». Nel riformismo ebraico del secolo XVIII° non si riteneva più possibile altro che un isolamento religioso; perciò la legge, che indubbiamente mira ad un isolamento etnico, venne allora decadendo. Il Cohen invece insiste sulla necessità di conservare nella legge anche gli elementi che isolano il popolo ebraico come nazionalità (ib., 418 ss.); uno di questi mezzi di isolamento è l'uso della lingua ebraica come lingua liturgica (ib., 451 ss.). Questo isolamento implica anche una solidarietà stretta di tutti gli ebrei: « tutti gli ebrei sono concittadini fra di loro ». L'israelita deve estendere la sua preghiera a tutti gli uomini; ma tenere

ben ferma la concentrazione sulla sua comunità, che è il centro di gravità della religione (ib., 451).

A parte ogni considerazione filosofica, che è qui superflua, io credo che pagine come queste rappresentino uno dei peggiori servizi che si possano rendere alla causa ebraica e in genere alla causa della tolleranza e della fraternità umana. Ogni nazionalismo è supremamente stolido e odioso: anche l'ebraico. Il popolo ebraico ha dato all'umanità Gesù ed i profeti; ma la pretesa di essere, per questo, in perpetuo il popolo sacro e l'educatore religioso dell'umanità è così ridicola come sarebbe la pretesa dei greci moderni di avere il monopolio dell'arte e della filosofia perchè un tempo hanno dato all'umanità Omero e Platone. Io lascio a qualunque spirito imparziale di decidere se l'ebraismo moderno presenti tali caratteri di superiorità religiosa da poter pretendere alla direzione religiosa dell'umanità e ad una specie di isolamento fra i popoli civili. Questo isolamento, che aveva un tempo ragioni religiose, non è più oggi che un isolamento etnico, antisociale. Il Cohen stesso riconosce che la nazionalità può essere oggi soltanto qualche cosa di spirituale e di connesso con la religione (*Rel. d. V.*, 421-2); e che « fuori di ciò degenera nel veleno del nazionalismo e dell'odio di razza » (*Eth. d. r. W.*, 255). In questo senso l'ebraismo ha segnata chiaramente la sua via. O esso si orienterà sempre più nel senso d'una comunità spirituale, d'una chiesa, e dovrà in tal caso rinunziare alle sopravvivenze barbariche che lo isolano socialmente. In tal senso si sono pronunziati, nel seno stesso dell'ebraismo, gli spiriti più illuminati (1). O si ostinerà a mantenere i principî antisociali di esclusività e di solidarietà etnica, ed allora dovrà rassegnarsi ad essere, col tempo, espulso da tutti i popoli civili.

La « Religione della ragione » interesserà sempre vivamente come testimonianza della pietà d'un filosofo verso la tradizione e come documento del modernismo ebraico: ma il suo valore filosofico e religioso è molto limitato. È giustizia riconoscere la sua genialità, la ricchezza dei suoi particolari, la potenza suggestiva del contenuto; ma la penetrazione imparziale e profonda del fatto religioso, la visione unitaria del filosofo è completamente mancata.

(1) M. Friedländer, *Synagoge und Kirche,* 1908; C. Seligmann, *Geschichte der jüdischen Reformbewegung,* 1922, p. 105-106.